

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

喪とメランコリー(1) デリダの 精神分析の哲学 (1)

| | |
|-----|---|
| 著者 | 森村 修 |
| 出版者 | 法政大学国際文化学部 |
| 雑誌名 | 異文化．論文編 |
| 巻 | 16 |
| ページ | 119-152 |
| 発行年 | 2015-04 |
| URL | http://hdl.handle.net/10114/10035 |

喪とメランコリー (1) ——デリダの〈精神分析の哲学¹⁾〉 (1) Mourning and Melancholy (1) : Derrida's "Philosophy of Psychoanalysis" (1)

森村 修

MORIMURA Osamu

1. はじめに——「生き延びる者」と「死者」との「対話」

デリダは、自らの死（2004年10月8日）の直前、2003年2月5日にハイデルベルク大学でハンス＝ゲオルク・ガダマー記念講演と名づけられた講演をおこなった。その後、その講演は、『雄羊——途切れない対話：二つの無限のあいだの、詩』（2003）〔以下、『雄羊』と略記〕としてまとめられた。そして同書は、おそらくデリダ生前最後の著作になった。

講演の中でデリダは、ほぼ30年前に出会ったガダマーとの思い出にふれて、それ以後ずっと彼とのあいだに対話を続けていると語っていた。しかし、デリダ本人の証言とは裏腹に、一般的な理解では、ガダマーとデリダの出会いは失敗だった。たとえば、『雄羊』の翻訳者・林好雄も「デリダとガダマーの最初の出会い、最初の対話は失敗だったと、多くの者は考えた。少なくともガダマーの目には、デリダには『対話能力』が欠如しており、デリダの『思考様式は対話を排除』しているように見えたようだ²⁾」と記している。当事者のガダマーすら失敗だったと思った出会いについて、デリダはまったく逆のことを語っていることになる。

「私は、ある奇妙なそして強烈な分有^{パルタージュ} = 共有 (un étrange et intense partage) が始まったことを確信していた。ある種のパートナーシップ (un partenariat) と言ってもいいかもしれない。私は予感していた。おそらくガダマーならば『内的対話 (dialogue intérieur)』と呼んだであろうものが、私たちそれぞれの内で、ときには言葉なしに、私たち自身の内で直接的にであれ、あるいは間接的にであれ続けられるだろうということを³」。

デリダは、ガダマーの生前から死後にかけて、ガダマーとのあいだに「それぞれの内で」「ときには言葉なしに」、また「私たち自身の内で直接的に」「間接的に」「内的対話」が続いているという。しかもその「内的対話」には、「メランコリー (憂愁・鬱) mélancolie」がつきまとっていた。ガダマーに対する感謝と愛情とともに、「メランコリー」がデリダに取り憑いていたといってもよい。「感謝の気持ちに、またそのもとになっている愛情に、いつの頃からのものかわからないメランコリーが混じっていることを、私は漠然と感じている。それもずっと以前から⁴」。1981年の出会いの前から、デリダはガダマーとのあいだに「メランコリー」を感じ、そしてガダマー亡き後も、そこから抜け出せないでいる。しかし、なぜデリダは、それほど長い期間、「メランコリー」に囚われているのだろうか。

もちろん、デリダ自身は、「メランコリー」が何に起因するかを理解していた。「おそらくこのメランコリーは、少なくとも私がそれを感じるたびにそうであるように、相変わらず友情 (l'amitié) の中で、悲痛な、募る一方の確信、いつの日か死が私たちを分かち (séparer) ことになるという確信に起因していた。二人の友のうち、一方は他方の死を見ることになるという厳然たる不可避の (運命によって定められた) 法 = 掟 (loi inflexible et fatale)⁵」。一方の死が両者を引き裂き、「生

き延びる者 le survivant」は取り残される。確かにその意味で、友人ガダマーの死がデリダの「メランコリー（鬱）」の原因となる。

しかし問題は、「メランコリー」が、一方の友を見送る「生き延びる者」に必然的に生じてしまうということである。さらにいえば、「生き延びる者」が、他者 (l'autre) としての「死者 le mort」とのあいだに、果てしない「内的対話」を続けなければならない“宿命＝運命 fatalité”をも担ってしまうことだ。その不可避^{ファタール}の“運命”は、対話の当事者が、亡くなった後にも「他者＝死者」として「生き延びる者」に“再来する revenir”ことも支配する。しかも、他方の当事者の内部に「取り込まれ」、「生き延びる者」と「死者」とのあいだに「対話」が始められることも避けられない。

そこで本稿では、「生き延びる者」としてのデリダが、自分の内に取り込まれた「他者＝死者」としてのガダマーと「内的対話」を行うことの意味について考えてみたい。その際に、デリダとガダマーとのあいだの「内的対話」を、デリダにおける「喪の作業 Trauerarbeit, travail du deuil, work of mourning」として捉え直し、デリダに生じた「メランコリー」を精神分析の知見を利用して解釈することを試みよう⁶。そのために、「取り込み introjection」と「体内化 incorporation」という概念に着目する。それゆえ本稿では、「生き延びる者＝生者」が、「死者」を「内的」にどのように「取り込み」、また「体内化」したかという問題を、デリダの〈精神分析の哲学〉から明らかにし、彼とガダマーの「内的対話」を捉え直すことを目的とする。

つまり、筆者は、デリダが「メランコリー」に苛まれているとすれば、それは、亡きガダマーがデリダの中に「取り込まれた introjecté」のちにも、「体内化され incorporé」ずに、再びデリダの内部に保存されつつ、「亡霊＝回帰する者（再来者）revenant」として「回帰＝再来する revenir」ということを意味すると考えている。そのために、デリダの個人的な精神分析的体験をもとにして、デリダにつきまとう「メ

ランコリー」と「喪の作業」との関係哲学的に考察することが必要となるだろう。そこから、筆者はデリダと精神分析の関わり的一端を明らかにすることができると考えている。しかもそのために、本稿では、デリダと“非正統的”⁷⁾精神分析との関係に着目し、デリダが彼らからどのような影響を受けてきたかを問題にする。そして、本稿に続く一連の論考では、アブラハム（&トローク）の「超-現象学 trans-phénoménologie」を背景にして、デリダが、1980年代以降死の直前に至るまで、彼なりの〈喪の哲学〉を構築しようとしていたことを明らかにしたいと考えている⁸⁾。

以上のことから、まず本稿では次の点について検討する。第一に、デリダが取り憑かれた「メランコリー」を、フロイトの『喪とメランコリー』（1915/1917）に即して、「喪」と「メランコリー」との関係として取り扱う。フロイトは、「喪」と「メランコリー」の問題を、「正常な喪」と「病的な喪」という区別に重ねることで、ある意味で「メランコリー」を「喪の作業」の失敗と捉える。しかしフロイトに対してデリダは、「喪の作業」の失敗にこそ、他者の他性（altérité）を損なわない「倫理」があると考えている。

第二に、デリダが依拠する“非正統的”精神分析に属するニコラ・アブラハムとマリア・トロークの論考から、フロイトの「喪」と「メランコリー」の問題は、「喪」あるいは「メランコリー」という問題として捉え直され、フロイトの「喪の作業」が批判されたことを取り上げる。その際に、「取り込み」と「体内化」との解釈の差異が重要になる。

第三に、デリダの「FORS [数々の裁き／を除いて] ニコラ・アブラハムとマリア・トロークの角のある言葉（les mots angle）⁹⁾」〔『狼男の言語標本——埋葬語法の精神分析¹⁰⁾』（1976）の序文〕〔『言語標本』と略記〕で、さらに両者の「取り込み」と「体内化」概念を検討する。そこから、二人の精神分析的見解のデリダへの影響と、デリダと二人

の思想的差異を明らかにする。その際に注意すべきなのは、デリダがアブラハム & トロークの「精神分析のリニューアル renewals of psychoanalysis¹¹」に共感を寄せ、彼らの精神分析的思考を自らの哲学にさまざまなかたちで反映させていることである。

以上から、デリダとガダマーの「内的対話」を精神分析的に明らかにすることで、デリダの「メランコリー」の意味を探ることが本稿のねらいではある。ただ、デリダによる「取り込み」と「体内化」の問題は、さまざまな問題を含み、デリダ哲学を貫いているテーマでもある。それゆえ、本稿だけでは論じきれない問題が多々あることをあらかじめ指摘しておきたい。

2. 喪とメランコリー——フロイトの「喪の仕事」

「メランコリー」は、ガダマーと直接出会う前から、ガダマーがいずれ亡くなるだろうという予感とともに、ガダマーに対する感謝と愛情とともに、デリダを支配していた。「生き延びる者は、他者を自分の内に保存している (garder l'autre en soi) と思っているが、彼はすでに他者の生前からそうしていたのであり、今後は自分の内部で他者に語らせるのである¹²」。それでは、どのようにして、「生き延びて」しまったデリダは、自分の内に、ガダマーが亡くなる前から彼を「保存し (= 守り・世話し garder)」、彼に語らせ、二人のあいだの「対話」を続けてきたのだろうか。生前から死後に至るまで、ガダマーを「自分の内に保存する」とき、デリダにとって、ガダマーの実際の生死はそれほど重要ではない。ガダマーが死ぬことは、すでにデリダの内では「確信」されていたのであり、どちらか一方が先に死ぬこともまた、すでに「法=掟」によって定められていた。そうであるならば、デリダが抱いた「メランコリー」は、ガダマーという他者の「死」=「喪失」を先取りしただけでなく、自らの内部にガダマーという「他者」

の「喪」をすでに生きていることになるのではないか。それも後に見るように、デリダが陥った「喪」は、「メランコリー」を抱くという尋常ならざる「喪」であることに注意しよう。

あらためて指摘するまでもなく、デリダが「喪」について語るのも、フロイトの精神分析を背景にしていたことは明らかである。それゆえ本節ではまず、「喪」が実際にどのような文脈でフロイト精神分析に登場したのか、振り返ってみたい。フロイトは、1915年（1917年改訂）の「喪とメランコリー」という論文で、喪とメランコリーとを対比させて次のように語っていた。

「メランコリーと喪とを並べて考察することは、これら二つの状態の全体像から正当化されると思われる。また人生経験に由来する誘因も、少なくともはつきりそれと見分けられるような場合には、一致している。喪は通例、愛された人物や、そうした人物の位置へと置き移された祖国、自由、理想などの抽象物を喪失したことに対する反応である。同様の影響のもとで少なからざる人々が喪の代わりにメランコリーを示すが、わたしたちはそれを見ると、それらの人々が病的な素因を有しているのではないかという疑いを持つ¹³」。

フロイトによれば、喪は愛された者を失ったために生ずる正常な反応であるのに対して、メランコリーは「病的な素因を有しているのではないかという疑い」を持たれた人たちに「喪の代わり」として生じてくる。しかも、喪とメランコリーとの差異は、フロイトによれば、「自尊感情の障碍¹⁴」という一点しかない。喪には自尊感情の障碍が存在しないのに対して、メランコリーでは著しく自尊感情の障碍が見られる。フロイトは、メランコリー患者には「喪の場合には見られない特徴」として「常軌を逸した自我感情の引き下げ、見事なまでの自我の

貧困化¹⁵」があるという。「喪の場合には世界が貧しく空虚になっていたのだが、メランコリーの場合には自我自身が空虚になる」。その結果、患者は自らの自我が何の値打ちもなく、実行力を欠いており、道徳的にも責められるべき存在として、他人の前で自分を責め苛む。

ちなみにフロイトによれば、自己非難は、本来ならば、喪失した対象に向けられるはずの非難が、その対象から離れて、メランコリー患者本人へと転換されたことから生ずる。つまり、「対象喪失が自我喪失へと転換され、自我と愛された人物との間の葛藤は、自我批判と同一化によって変容された自我との間の内的葛藤へと転換された¹⁶」ということだ。その過程は次のような経緯を辿る。まず、対象選択という特定の人物〔愛される対象〕へのリビードの拘束が存在する。次に、その愛される対象から「現実の侮蔑や失望を被り¹⁷」、その影響によって、対象関係が揺るがされる。しかしその後、リビードを当該対象から移して新しい対象へと向ける方ではなく、自我の内へと徹底させられてしまう。

しかも自我に戻されたりビードは、断念された対象〔愛された対象〕への自我の同一化のために用いられてしまう。その結果、対象が自我に同一化されることで、「自我はいまや、あたかも一つの対象のように、見捨てられた対象のように¹⁸」になってしまう。つまり、非難すべき対象を、自我ではなく、他者とすることで、自己非難を避けることができたはずだった。しかし実際には、メランコリー患者は非難の矛先を自らへ向けてしまい、さらに他者と自己を同一化することで、他者に対する非難を自らに引き受けてしまうのである。

このようなプロセスから明らかになるのは、メランコリー患者に典型的な自己非難や自尊感情の引き下げは、当初存在していた愛される対象へ非難であり、侮蔑感情であり、失望に由来するということだ。愛された対象と自我との同一化によって、本来ならば、愛される対象に向けられたはずのリビードは、対象を喪失することで、自我へと戻

される。その結果、喪失した対象に同一化した自我もまた、自らを喪失するという経過をたどる。このプロセスが起こるのは、そもそも自我には「対象へのナルシスの同一化」が働いているからにほかならない。

フロイトは、「喪とメランコリー」と同時期に書かれた「欲動と欲動運命」(1915)の中で、ナルシズムの特徴として、「自分自身を愛すること *sich selbst lieben*」と述べていた。つまり、自我はそもそも自体(性)愛的(*autoerotisch*)であり、対象に向けられた愛もまた結果的には、自体(性)愛の延長でしかない。与えられた対象も快の源泉であれば自我の中に受け入れるが、不快を引き起こす対象であれば、自我から押し出してしまうのである¹⁹。しかもラプラシユ／ポンタリスによれば、フロイトにおいて「口唇的体内化 *incorporation orale*」という観念が1912年から1915年にかけて形成されてきた(「トートムとタブー」、「喪とメランコリー」²⁰)。

そして「喪とメランコリー」の中でフロイトは、「口唇的体内化」と「同一化」について次のように述べていた。「同一化(*Identifizierung*)は対象選択の準備段階(*Vorstufe der Objektwahl*)であり、自我が両価的(*ambivalent*)な表現によってひとつの対象を際立たせる最初のやり方²¹」である。また、彼は続けて「自我はこの〔喪失した〕対象と一体化(=対象を体内化 *einverleiben*)したが、しかもリビド発展の口唇的ないし食人的な段階(*orale oder kannibalische Phase*)に相応して、〔むさぼり〕喰う(*Fressen*)という仕方によって一体化(=体内化)したがる²²」という。フロイトによれば、自我は、喪失した対象と一体化したいというリビドをもち、愛されると同時に憎まれる対象を「口唇」を通じて「一体化=体内化」したがるのである。ここで重要なのは、フロイトにとっての口唇的・食人的な同一化が、口唇を通じて、〔喪失した〕他者を「体内化」するために「喰う」ことであるということだ²³。

それでは、「メランコリー」に取り憑かれたデリダは、フロイトのいうように、愛すると同時に憎むべき対象としてのガダマーを、「体内化」するために「喰う」のだろうか。ガダマーと一体化〔ガダマーを体内化〕することによって、ガダマーを自らの自我と同一化したのだろうか。そもそもデリダは、ガダマーを「喰う」ことを通じて、実際に、体内化しえたのだろうか。

しかしデリダの証言を信ずるならば、彼はすでに、ガダマーに出会う以前に、まして彼を失う前から、「メランコリー」に取り憑かれ、来るべきガダマーの死による喪失を生きてきた。もしそうであるならば、デリダは、「喪」を先取りし、「メランコリー」をすら先取りしていたといえるだろう。

通常の場合、私たちは、愛された対象を喪失することで、喪の悲嘆のなかで途方に暮れる。愛する対象を喪失したとき、私たちは外界への関心をも失ってしまう。フロイトの挙げている例によれば、喪の状態にある人たちは、故人を思い出させるものでない限り、外的な世界への関心を示さない。また、悼まれている人物の代替物を得ることに繋がるために、新しい愛情の対象を見いだすこともしない。そしてさらに、故人の追憶と結びつかないような出来事には関心を示さない。ラブランシュ／ポンタリスは、『精神分析用語辞典』（1967/1976）の中で、喪の状態にある人たちについて、「主体の全エネルギー（tout l'énergie du sujet）は、苦痛と追想によって、まったく独占（accaparée）されているように見える²⁴」と述べている。愛される対象を喪失した人たちは、喪の悲しみ〔悲嘆〕を経験し、日常性から遠ざかり、外界から引きこもる。

もちろん、このような喪の状態は特段の病的状態ではない。私たちは、喪の悲しみに浸る人たちに対して、それなりの時間と場所を提供することを厭わない。逆に言えば、私たちは、一定期間を過ぎさえすれば、元の生活に復帰することができるということを知っているから

でもある。たとえそれが苦痛に満ちており、その期間が長く感じることもあるにせよ、喪が正常な心理状態である限り、必ず終わりが訪れる。即ち、「喪の作業」の完了である。しかし、日常性へと復帰し、外界を取り戻すことは、喪失体験を乗り越えざるを得ない以上、過酷であることはいうまでもない。

フロイトは、この日常性の復帰について次のように語っている。「現実吟味 (Realitätsprüfung) が愛された対象はもはや現存 (bestehen) しないことを示し、いまやこの対象との結びつきからすべてのリビードを回収せよ、という催告を公布する²⁵」。しかし、それまで喪に服していた自我は、容易に現実が突きつけてくる「催告」に同意しない。愛された対象がもはや現存しないと分かっているにもかかわらず、なかなか自我は追憶から離れられない。しかし、徐々に一步一步、冷徹な現実が私たちに突きつけられてくる。

「リビードが失われた対象に結びつけられていることを示す想起や期待の状況の一つ一つに現実が介入し、それらのすべてに対象はもはや存在 (existieren) しないという評決を周知徹底させる。すると自我は、いわば汝はこの運命を共にすることを欲するやという問いに直面させられ、そして、生きていることから受け取るナルシス的な満足の総計を考慮に入れて、無に帰した対象へのみずからの拘束を解除するという結論を甘んじて受け入れる²⁶」。

フロイトによれば、「喪の作業」とは、正常な日常生活に戻るために、自我が多大な労力と努力をはらった末に、日常性に復帰することによって抜け出すことのできる「苦役＝作業 travail, Arbeit, work」にはかならない。しかしそれは、「生き延びる者」にとっては、「喪の作業」は多大な苦痛を伴う「苦役＝作業」であるが、結局のところ、日常性に復帰するという「成功」で、「苦役＝作業」は完了する。だからこそ、

ラブランシュ&ポンタリスは、「喪の作業」を「愛着の対象を喪失した結果おこる精神内部の過程。人間は、その過程をとおして、徐々にその愛着対象から離れてゆくことに成功する (réussir)²⁷」と語ることができるのだ。

しかしその一方で、ラブランシュ&ポンタリスは、ダニエル・ラガーシュの言葉を引用して、「喪の作業」とは「死者を殺す tuer le mort²⁸」ことであるとも述べていた。この言葉はきわめて示唆的である。私たちは現実にあたる対象を喪失するだけでなく、「喪の作業」を完了させることによって、一度喪失した対象を、さらに失う。というよりも、私たちが日常性に復帰するためには、「喪」は終わりにしなければならない。そのためには、自分の内部の愛する対象の追想や記憶をもう一度失い、さらに愛すべき対象を再度「殺す」必要がある。それが、フロイトの「同一化」だといってよい。デリダは、『雄羊』の中で、「メランコリー」に触れて、次のように語っている。

「フロイトによれば、喪は、自己の内に他者を担うことにある。もはや世界はない。それは、他者の死における他者のための世界の終わりであり、私は、この世界の終わりを私の内に迎え入れる。私は、他者と彼の世界を、私の内にある世界を担わなければならない。つまり取り込み (introjection)、記憶の内化 (intériorisation du souvenir (*Erinnerung*))、理想化 (idéalisation) である。メランコリーが喪の失敗と病理学に応じることになるだろう。しかし私が、他者に忠実であるために、他者の単独＝特異な他性 (altérité) を尊重するために、私の内に他者を担わなければならない (それは倫理そのものだ) としても、それでもなおある種のメランコリーは、正常な喪に抗議するにちがいない。このメランコリーが、理想化的な取り込みを甘受するはずがない。フロイトが、まるで正常さの規範を確証するためでもあるかのように、もの静かな確信

を持って述べていることに対して、メランコリーは激怒するにちがいない。『規範』とは、健忘症の良心にほかならない。そのおかげで私たちは、他者を自己の内部に (au-dedans de soi) 自己として (*comme soi*) 保存 (= 世話 *garder*) すること、それはすでに他者を忘れることだということを忘れることができる。忘却が、そこに始まるのだ。だから、メランコリーが必要なのだ。この場所で、ある種の病理学の苦しみ、法 = 掟 (*loi*) を口述 = 命令 (*dicter*) する——そして詩 (*le poème*) が他者にささげられる (*dédier*) ——のである²⁹」。

デリダの言葉を要約せずに多少長く引用したのも、デリダのガダマー記念講演の語り口の流れを損ないたくないだけではない。ある緊張感を伴って語られるデリダの言葉のなかに、自らの「メランコリー」を引き受けていくデリダの「倫理」が読み取れるからだ。さらにここで問題なのは、デリダが触れている重要な指摘である。それは以下の四点に纏められよう。

第一に、自己の内に他者を担うことが、他者のための世界の終わりを意味すること、第二に、自己が他者と彼の世界を担うことが、ある種の精神分析的な「取り込み」「記憶の内化」「理想化」であること、第三に、メランコリーが「喪の失敗と病理学」に応じること、そして第四に、病理学の苦しみ（メランコリーの苦しみ）が法を口述すること、つまり詩を他者にささげること、これら四点である。

これらの指摘が重要なのは、すでにフロイトが、喪は、「正常な喪」と「病的な喪」の二種類に分けられ、後者がメランコリーに対応すると述べていたことに関わる。つまり、フロイトに対して、デリダは正常 (*normal*) の喪が他者を「自己の内部に自己として保存 (= 世話) する」ことが、すでに他者を忘却することをすら忘却することに繋がると述べている。デリダによれば、友を「二度殺す」ことをしないで、

「生き延びる」ためには、フロイトの「同一化」を回避し、正常な日常性へと復帰する「喪の作業」を拒否することだ。その結果、デリダは、積極的に「病的な喪」としての「メランコリー」を引き受けるしかない。デリダが、他者（ガダマー）に忠実であるためには、そして他者（ガダマー）の単独＝特異な他性を尊重するためには、デリダは自らの内に他者（ガダマー）を担わなければならない。それが、ガダマーに対するデリダの「倫理」である。

デリダが語っている「倫理」とは、自分の内に取り込まれた他者が自我と「同一化」することによって他者の単独的＝特異的な他性を喪失し、他者を「喰う」ことで「体内化」し、自我となる（＝我有化される）ことを避けることだ。「正常な喪」では、私（自我）の内部で、他者が他者であること（＝他者の他性）が忘れられるだけでなく、忘れたことすら忘れてしまうことが生じる。それこそが、まさに「正常の喪」であり、デリダはそれを「健忘症の良心」と呼ぶ。それに対してデリダ自身は、愛された「他者」（ガダマー）を忘却の淵に沈めないために、ガダマーの他性を喪失しないために、彼を自らの内部に保存しなければならない。そして、決して自らの自我に同一化させず、「体内化」もせず、「私」＝自我の内部で喪失させないために、デリダは「メランコリー」に耐えなければならない（「メランコリーが必要なのだ」）。つまり、自我と他者とのあいだに「倫理」が成立するためには、他者が自分の内部に存在しなければならない。自我と同一化した他者は、もはや他性をもった他者ではない。それゆえ、自我と同一化された他者（＝自我）とのあいだには、もはや「倫理」は成立しない。

しかしもちろん、それは、当初フロイトが考えた「喪の作業」ではない。精神科医でもあるフロイトは、愛された対象を喪失した自我が日常性に復帰すること、つまり「喪の作業」が完了することが治療の終わりを意味していた。しかしデリダはあえて「喪の作業」の未完了、いわゆる「喪の作業」の失敗を要求する。それは「メランコリー」が

必要だからだ。しかし、それはなぜなのか。

次節では、デリダがあえて他者の他性を喪失しないために、「メランコリー」に耐えなければならないと考えた背景について考えてみよう。

3. 取り込みと体内化 (1) ——トロークの問題提起

「メランコリー」を倫理的に引き受けるデリダは、フロイトの「喪とメランコリー」という対比、あるいは「正常な喪と病的な喪」という対比をあえて拒否する。それは必然的に、デリダに「喪あるいはメランコリー」という二者択一を強いることになる。それでは、デリダはそのような選択をなぜ自らに強いるのか。

ここで重要なのは、デリダの選択を強いる背景があるということだ。デリダは、晩年の『雄羊』にいたる 30 年近くも前に、「喪あるいはメランコリー」という考えを自らの哲学のなかに“取り込んでいた”。それが、アブラハム&トロークの“非正統的 (unorthodox) な”精神分析の思想³⁰である。そのひとつの傍証として、デリダが、アブラハム&トロークの仕事について、二つの序文を書いていることが挙げられよう。一つは二人の共著『狼男の言語標本——埋葬語法 of 精神分析³¹』(1976) の序文「FORS」であり、もうひとつは、アブラハムの単著論文「表皮と核」(1979) に付せられた英語版への序文「私—精神分析 Me—Psychoanalysis³²」(1979) である。

英語版序文は、雑誌の特集「フロイトの象徴学 (比喩的語法)^{トロポロジー}」を踏まえた上で、アブラハムの「象徴^{シンボル}」論をデリダなりに解釈しようとするものである。それは、アブラハムの現象学研究を踏まえた新しい精神分析の立場からのフロイト批判に対して、デリダからの評価を重ね合わせるという複雑な構造をもっている。

それに対して、「FORS」は、デリダがアブラハム&トロークの精神

分析思想を検討しながら、「アントロジェクション取り込み」と「アンコルボラシオン体内化」の概念について問題を提起している。それは、前節で触れたデリダの指摘の第二の点、アントロジェクション「取り込み」アンテリオリザシオン「記憶の内化」イデアリザシオン「理想化」という精神分析概念と密接に関わりを持っている。ただデリダは、「FORS」の中で、アブラハム&トローク、特にトロークが「取り込み」と「体内化」とを明確に区別するのに対して、両者は根本的には分離できないのではないかと考え、両者の思想について、一定の留保をつけている³³。

そこで本節では、アブラハム&トロークの精神分析思想を検討することを通じて、デリダの「メランコリー」の起源を探ることを試みよう。その際に、筆者が注目するのは、「取り込み」と「体内化」との差異の問題である。デリダは、「FORS」の中で、二人の挑戦を、「取り込み」と「体内化」という二つの概念の差異と同一性との「境界」設定に位置づけようとする。デリダは、トロークの論文「喪の病と妙な屍体のファンタズム³⁴」(1968)〔以下、「喪の病」論文と略〕に触れながら、トロークの「取り込み」と「体内化」の厳格な区別について語っている。そもそも「取り込み／体内化」という概念は、シャーンドル・フェレンツィによって1909年に精神分析に導入され、以後、フロイトやカール・アブラハム、メラニー・クラインへと引き継がれていく、重要な概念である。

しかし、トロークによれば、当初フェレンツィによって発見された「取り込み」概念は、フロイトを始め、精神分析医のなかで様々に意味を変えてしまった。それゆえトロークは、意味変容を被った「取り込み」概念をフェレンツィが用いた厳密な概念へと戻すことで、「体内化」と明確に区別するべきだと主張する。彼女によれば、フェレンツィに即することによって初めて、「取り込み」概念は有効性を獲得し、臨床的事実を明らかにする³⁵。まず、トロークは、フロイトのリビード理論が豊かになればなるほど、同一化に対する見解が深化していったという。フロイトの「体内化」に対してトロークは、次のように述

べている。

「対象喪失のトラウマは一つの反応をもたらす。つまり〈自我 Moi〉への体内化（incorporation）である。〈自我〉は体内化された対象に部分的に同一化（s'identifier）する。この対象は、経済的均衡を回復する（rééquilibrer l'économie）まで、また備給を再配分するまでのある種の時間的引き延ばし〔延期〕（une certaine temporisation）を可能にする。死者を清算し、『彼はもはやいない』と決定的に宣言することができないので、喪に沈む者が自分自身に対して死者となり、そうすることで、徐々に一步一步、切断の影響を消化してゆく時間を稼ぐのである³⁶」。

この箇所ではフロークは興味深いことを述べている。フロイトにとって、「喪の作業」とは、日常性への復帰のためには、自我が一步一步現実に復帰していく苦痛に満ちた行程を意味していた。喪失した（あるいは、すでに死んだ）対象と〈自我〉が部分的に同一化するために、喪失した対象からリビドを回収し、「現実の命令」を一つ一つ遂行するという苦役が「正常な喪」のプロセスである。

それに対して、フロークが記述するのは、部分的に同一化された自我が、「死者」として、自らと愛された喪失対象との「切断」を一步一步消化し、時間を稼ぐというのだ。自我の立場に立って「喪の作業」を記述するフロイトと、喪失対象としての死者に同一化し、死者となった自我の立場から記述するフロークの観点の違いに注意すべきだろう。しかも、フロークは、フロイトの「体内化 Einverleiben」あるいは「〔むさぼり〕喰うこと Fressen」は、フェレンツィの意味での「取り込み Introjektion」とは異なると主張するのである。

あえてフロークが「取り込み」と「体内化」を差異化する指摘を行う理由とは何か。「取り込み」概念の父がフェレンツィであることは、

フロイトを初め、カール・アブラハム、メラニー・クラインなど多くの同時代の精神分析家が認めているにもかかわらず、その概念内容がまったく異なって流布していることを批判するという意図がある。それと同時に、彼女はフェレンツィの業績がフロイトたち正統的精神分析から、正当に評価されていないだけでなく、精神分析を「一新」させる可能性をも内包していることを指摘したいからだ。

トロークによれば、フィレンツィに始まる「取り込み」は、「体内化」とは関係ないか、あるいはたとえ関係があるとしても、正統的な精神分析の理解とは異なる。トロークは、「喪の病」論文で「取り込みと体内化のあいだに生まれた誤った同義性を取り除き、意味論的に固有なそれらの特種性に厳密な仕方でもこだわりたいと思う³⁷」と述べている。彼女が「取り込み」と「体内化」を厳密に分けることによって、「喪」〔正常な喪〕と「メランコリー」〔病的な喪〕の区別にとってどのような点が明らかになるのだろうか。

4. 「取り込み」と「体内化」(2) ——フェレンツィを読むトロークとデリダ

まず、一般的に「取り込み」とはどのような意味をもっているかを、ラブランシュ／ポンタリスの『精神分析用語辞典』で確認しておこう。彼らは、「取り込み」の概念がフィレンツィによって精神分析に導入されたことに触れながら、フィレンツィの定義が曖昧であることも指摘している。彼らの記述で重要なのは、「取り込みの性質はさらに口による体内化との関連性によっても決まる」と述べていることだ。「この二つの術語は、フロイトによっても多くの研究者によっても、しばしば同義語としてつかわれている」と述べた後、彼らはフロイトの「欲動と欲動運命」に触れ、フロイトが、フィレンツィでは曖昧にされた「取り込み introjection」と「投射 projection」との対立を明白にしたと

いう。ラブランシュ／ポンタリスによれば、フロイトは主体（自我）—対象（外的世界）の対立（l'opposition sujet (moi) -objet (monde extérieur)）の発生と、快—不快の対立（l'opposition plaisir - déplaisir）の発生と相関関係にあると考え、快自我は快をもたらすものをすべて「取り込み」、不快をもたらすものをすべて「外へ投射する une projection au-dehors」ことによって形成されるとする³⁸。さらに続けて彼らは、フロイトの「否定」（1925）から次の箇所を引用する。「最も古い、つまり口唇的な欲動の蠢きの言葉（In der Sprache der ältesten, oralen Triebregungen）で言うなら、それを私は食べ（essen）たいのか、あるいは吐き出し（ausspucken）たいのか、ということである。さらに翻訳して言うなら、それを私は自分の中に取り込み（in mich einführen）たいのか、あるいは自分の中から閉め出し（aus mir ausschließen）たいのか、ということである。…良いものは全て取り込み（alles Gute sich introjizieren）、悪いものは全て投げ出そう（alles Schlechte von sich werfen）とする³⁹」。

以上から分かるように、フロイトあるいは彼を典拠とするラブランシュ／ポンタリスは、「取り込み」と「投射」を対概念として扱い、「食べる essen／喰うこと fressen」と「吐き出すこと」の対比、「快」と「不快」の対比として描き出している。それでも、ラブランシュ／ポンタリスは「体内化」と「取り込み」との区別は守るべきであると述べ、「体内化」という過程は、明らかに身体の内外と関係している。取り込みという術語の意味は、それより広い。問題になるのは、もはや身体の内部だけではなく、心的装置（l'appareil psychique）や審級（une instance）の内部である⁴⁰という。それゆえ「取り込み」の定義として「取り込みは、その身体的母型（prototype corporel）である体内化に近いが、必ずしも身体的境界を問題にするものではない（自我への取り込み、自我理想への取り込み、など）⁴¹」と規定している。

しかし、彼らは続けて「取り込みは同一化と密接な関係がある⁴²」

とも述べている。先にも見たように、フロイトでは「体内化」は「同一化」とほぼ同義に用いられていた。口唇を通じて、失われた対象を「喰う」ことによって対象と「同一化」することこそ、「体内化」の意味であった。そうであるならば、ラプランシュ／ポンタリスの「取り込み」を「同一化」と密接に関係づける定義は、「取り込み」と「体内化」を限りなく近づけることにならないか。逆に、彼らが規定するように、身体の「内外」、身体的境界で両者を分離するということだけでは、両者を区別することはできないのではないか。

トロークは、「取り込み」という概念が「毘に満ちた観念領域」であると述べて、その理解の困難さを挙げている。彼女はまずフェレンツィの原初的な意味に立ち返ることで、「取り込み」に纏わりつく誤解と不理解の根拠を確認しようとする。彼女はフェレンツィの「取り込み」の概念規定について Zur Begriffsbestimmung der Introjektion」(1912)から、彼の「取り込み」概念を取り出す。フェレンツィはそこで次のように述べていた。

「私は取り込みを、外的世界の諸対象を自我の内に入れる (einbeziehen) ことによって、元来、自体 (性) 愛的な関心の拡張 (Ausdehnung des ursprünglich autoerotischen Interesses) として記述した。私はこの「内に入れる Einbeziehen」に主眼を置いたが、それによって私はあらゆる対象愛 (jede Objektliebe) (あるいは転移 Übertragung) を、正常な人においても、神経症患者においても (当然、その能力がある限りではパラノイア患者においても)、自我の拡大として、すなわち取り込みとして理解したいのである。結局のところ、人間とはまさにただ自分自身を愛すること (sich selbst lieben) しかできない。人間がある対象を愛するとき、その場合、人間はある対象を自らの自我の内に受け入れる (aufnehmen)。…愛された対象にそのように固着 (Anwachsen) す

ること、愛された対象をそのように内に入れる（Einbeziehen）ことを、私は取り込みと名づけたのである。私は、対象へのあらゆる転移、あらゆる対象愛のメカニズムを、取り込みとして、自我拡大（Ichausweitung）として表象（sich vorstellen）する。／しかし、神経症患者の過度な転移傾向を、私はこのメカニズムの無意識的な過大として、節度を失った取り込みとして記述した⁴³。

トロークは、以上のようなフェレンツィの概念定義から「取り込み」について次の三点を指摘している。「(1) 自体（性）愛的関心の拡張（extension des intérêts auto-érotiques）、(2) 抑圧の解除による〈自我〉の拡大（élargissement du Moi）、(3) 対象を〈自我〉へ封入（inclusion de l'objet dans le Moi）すること、そしてそれにより原初的な『自体愛を対象に向かわせること objectalisation de l'auto-érotisme』⁴⁴」である。彼女によれば、フェレンツィの「取り込み」の概念がこれら三点を含むのに対して、フロイトたち彼の同時代人たちは、「取り込み」を「体内化による対象の占有 la prise de possession de l'objet par incorporation」という「表層的（superficiel）側面」に制限してしまった。トロークによれば、そこから、「取り込み」と「体内化」との区別が曖昧になるだけでなく、「取り込み」そのものに無視できない用法の違いが発生してしまう⁴⁵。

それゆえトロークは、フェレンツィの「取り込み」と「体内化」との区別をつぶさに検討することになる。フェレンツィ＝トロークにとって「取り込み」とは自体（性）愛の関心を拡張させ、さらに自我を増大させることで、「愛された対象を自我の内に入れる」ことを意味する。結果的に、愛される対象を愛するという「対象愛」や「転移」は、自我が増大した結果として、対象を自我内に取り込むことによる自体（性）愛の拡張でしかない。それゆえ、フェレンツィがいうように、「人間はただ自分自身を愛することしかできない」。逆にいえば、

愛される対象は、自分自身を愛する「自体愛」を対象に向かわせること objectalisation」によって愛するしかない。少なくとも 1912 年当時のフェレンツィも、フロイトの「ナルシスの同一化」を背景にして、自体（性）愛的なナルシズムの特徴を基本に思考しているといっ

てよい⁴⁶。

それでも、トロークがフィレンツィを読みながら強調しているのは、「取り込み」は、愛の対象の現実的な喪失を必ずしも必要としないということだ。フロイトが「喪とメランコリー」で指摘した「体内化」による「同一化」は、あくまで愛される対象の現実的喪失を前提とする。それに対して、フィレンツィ＝トロークは、「取り込み」は喪失された対象を「取り込む」のではなく、あくまで自我を拡大し、豊かにすることによって「欲動とその変転の総体」を「取り込む」のであり、対象はそのきっかけにすぎない⁴⁷。この点についてデリダは、トロークによるフェレンツィの引用を利用しながら、「マリア・トロークは、取り入れが単に対象ばかりでなく、それに関わる諸々の欲動をも内包する（封入する）（includure）と言い添えている⁴⁸」という。しかしデリダは、トロークの論述に沿いながら、トロークの区別を微妙にずらしながら、彼の思考を挟み込んでいく。デリダは、トロークの主張を十分に理解した上で、彼女の行論を自らの思考に引きつけていくといってもよい。

『『喪とメランコリー』（中略）によれば、〈自我〉の中への体内化は、対象喪失への経済論的応答（une réponse économique）をもたらす。『体内化された incorporé』この対象に、〈自我 le Moi〉はこうして自己を同一化（s'identifier）しようとする。マリア・トロークが『引き延ばし（＝延期）temporisation』と呼ぶもののおかげで、〈自我〉は、リビードの再編成を待ちながら、喪失した対象に以前になされた諸々の備給を再び我がものと（＝再我有化

réapproprié) する。対象の喪失に、しかしまた喪の拒否にも署名して、こうした操作は取り込みの過程 (processus d'introjection) に疎遠であり、実をいえば対立している。私は生ける死者 (le mort vivant) を、手つかずのまま、無傷のまま私の中に = 私の中に除いたところに (*sauf (fors) en moi*) 取り入れる (= 食べる prendre) 振りをする。だがそれは、『正常の normal』と言われる喪ならそうするように、私の中に無傷で (*sauf en moi*)、取り込みの過程に従って、死者を生ける部分として愛することを、必然的に曖昧な形で、拒否するためである。この喪についてももちろん、それが他者を私の中 (en moi) に他者 (*autre*) (死せる生者 = 生ける死者 vivant mort) として保存 (garder) しているのか否かと問うことができるだろう。他者としての他者の、この保存 (la garde) の、あるいは我有化一般 (l'appropriation générale) の問いは常に決定を下すであろう。しかしこの問いは本質的な曖昧さによって、取り込みと体内化の間に通過させる境界を掻き乱す (brouiller) のではないか? ⁴⁹⁾」

デリダは、フロイトの「喪とメランコリー」に触れる振りをしながら、その裏でトロークの主張を巻き込み、ずらしていく。デリダによれば、対象喪失についてのリビードとその備給の「経済論的応答」として、〈自我〉の中に「体内化された」対象へと向けられたリビードは、日常性へと復帰するために、再度〈自我〉へと向け変えられなければならない。それが「正常の喪」であり、「喪の作業」だからだ。しかし喪失した対象に同一化した〈自我〉は、喪失した対象となかなか分離しない。それでも、一步一步現実が時間をかけて [= 時間的な引き延ばし (= 延期)], 「喪の作業」は完了していく。

しかし、このような「正常の喪」としての「喪の作業」は、フィレンツィの「取り込み」とは関係がないばかりか、デリダによれば、「対

立している」。彼によれば、「取り込み」とは「生ける死者＝死せる生者」を「取り込み」ながらも、それは単なる「振り」に過ぎない。つまり、実際には、「取り込み」といえるのかどうかも定かではない。まして、生ける死者＝死せる生者としての「他者」を「無傷のまま私の中に」取り入れるとすれば、それは「私＝自我 (le Moi)」の中に同一化されない（体内化されない）ものを「保存」することにならないか。その際に、「我有化」とは何を意味することになるのか。そもそも、他者という“我がものにならないもの＝我有化されないもの”を取り入れることは、同一化や体内化とは呼べないだろう。こうして、デリダは、「取り込み」と「体内化」の区別から、他者の「体内化」がはらむ問題を暴露する。

それに対して、トロークは、「正常の喪」における「取り込み」と「体内化」とは区別されるべきだと考えていた。彼女から見れば、その境界設定こそがフェレンツィのオリジナルな規定を守ることになるからだ。しかしデリダによれば、その境界や「厳密な区分線」を引くことが、「〈自我〉（諸々の取り込みの集合 *ensemble des introjection*）の内部に、体内化という異者の空間（*espace allogène d'incorporation*）としての埋葬室的な飛び地（*l'enclave cryptique*）を取り囲む⁵⁰」ことになる。それは、自我の内部に、異者＝他者を保存する場所、つまり、デリダが語る「地下埋葬室 *crypte*」であるといってよい。そして「地下埋葬室」とは、我有化としての同一化を拒否する「生ける死者＝死せる生者」を保存する“場所”であり、亡きガダマーが、デリダの内部で「同一化」されずに“生き延びる”場所でもある。その意味で、「地下埋葬室の場所 *le lieu cryptique*」とは「墓場 *une sépulture*」であり、「ある一定の非-場所 *un certain non-lieu*⁵¹」である。しかもその住人は「常に、生ける死者（*mort-vivant*）であり、ひとが生きたままに、だが死者として保存（＝世話 *garder*）したいと思う死者、自らの死にいたるまでそれを、すなわち自己の内に、手つかずのままに、無傷のままに、従っ

て生きたままに保存するという条件で、保存したいと思う死者⁵²」である。

ガダマーは、デリダの「地下埋葬室」の中で、デリダが「生きたままに、死者として保持したい」と思い、デリダの死にいたるまで「自己の内に、手つかずのままだに、無傷のままだに」「生きたままに保存するという条件で、保存したいと思う」「生ける死者」であった。亡きガダマーは、ガダマーに出会う前から、出会った後も、そしてガダマーが亡くなった後にすら、デリダの自我の「地下埋葬室」の中に住み続ける。「他者」としての「死者」ガダマーは、「死せる生者＝生ける死者」として、フィレンツィの意味でデリダの自我に「取り込まれた」が、フロイト的な意味では「同一化」されずに、デリダの意味で「埋葬室への体内化」によって保存され、デリダの無意識の「地下埋葬室」に住み続ける。

それでは、デリダが気づかぬうちに、亡きガダマーを「取り込み」、同一化できないまま「自我の内部」に抱える「地下埋葬室」とは何を意味しているのだろうか。筆者としては、デリダが他の著作でも頻繁に使用する「地下埋葬室」という考えを、アブラハム&トローク「喪あるいはメランコリー」（1972）と比較しながら、立ち戻ってあらためて考え直す必要があると考えている。そうすることで、港道隆がいうように、デリダにとって、「地下埋葬室」という「かつて一度も現前しなかったもの⁵³」が「亡霊」となって再帰する（revenir）とは、どのような意味を持つのか、そしてそれがどのようにデリダの哲学に影響を与えたのかが明らかになるだろう。

5. おわりに——「生き延びる」デリダと「亡霊」ガダマーの「内的対話」に向けて

本稿では、デリダと精神分析との関わりに基づいて、彼が、ガダマー

の生前から死後にかけて、ガダマーとのあいだに「内的対話」を続けていることの内実を明らかにした。その結果として判明したのは、ガダマーが、デリダの中で「体内化」されずに、「死せる生者＝生きる死者」として《無意識》の「地下埋葬室」にとどまっていたことだ。しかし、そもそも「地下埋葬室」という概念そのものは、アブラハム＆トロークの非正統的精神分析に根ざしている。しかし、本稿では彼らの非正統的精神分析の研究が十分ではないために、「地下埋葬室」概念の検討がなされえなかった。ただ忘れてはならないのは、そして、デリダとガダマーとの関係で重要なのは、デリダがガダマーの「他性」を「体内化」という「同一化」をさせずに「メランコリー」に耐えるという「倫理」を死守していたということだ。しかも、デリダにとっての「死せる生者＝生ける死者」としてのガダマーは、つねにデリダを刺激し、デリダの思考に取り憑き、付き纏っていた。

さらに、デリダ自身が『雄羊』を序文として位置づけた『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』（2003）では、「生ける死者」として16人の知人・友人・論敵への弔辞が掲載されている。同書を一読すればわかるように、デリダは、彼らとの対話もまた、彼らの死後に続けていた。それゆえ私たちは、デリダの哲学を検討するにあたって、「生ける死者たち」との対話を視野に入れる必要がある。しかも注意すべきなのは、港道が指摘したように、「かつて一度も現前しなかったもの」すら、「地下埋葬室」に埋葬されており、そこから「亡霊」が再帰することだ。

そしてデリダによる「体内化」の問題は、『雄羊』におけるガダマーとの「内的対話」とどのように関係するかという問題は依然として残されている。今後、亡きガダマーをデリダの内部の「地下埋葬室」に住まう「亡霊＝再来者」として位置づけ、デリダにとっての「喪」の問題を剔抉する必要がある。また、そこから晩年のデリダが「亡霊」として語ろうとしていた「他者」の問題の内実について触れることが

できるはずだ。以上の点を踏まえることで、デリダの〈喪の哲学〉における精神分析の影響を測ることができるだろう。

しかし、これらの問題については、本稿では論じることができなかった。本稿の続きについては、別の機会に譲ることにしたい。

- 1 本稿から開始される一連の論考は、1990年代以降のデリダ哲学を、「死」と「亡霊」をめぐる〈喪の哲学〉として位置づける試みである。なお、すでに数年前に、筆者はそのための準備として、デリダと田邊元との比較哲学的な試論を公表している（森村修「喪の倫理」、日本現象学会編『現象学年報24』、2008年、参照）。
- 2 林好雄「訳者解説」、『雄羊——途切れない対話：二つの無限のあいだの、詩』所収、ちくま学芸文庫、2006年、p.177.
- 3 J. Derrida, *Béliers, Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Galilée, 2003, p. 10. (デリダ『雄羊——途切れない対話：二つの無限のあいだの、詩』林好雄訳、ちくま学芸文庫、2006年、p.9.) (強調・引用者)。なお、引用に際して、訳文は文脈に合わせて変更している。
- 4 J. Derrida, *ibid.* (デリダ、同書、p.7.)
- 5 J. Derrida, *ibid.*, pp. 19-20. (デリダ、同書、pp. 17-18.)
- 6 もちろん、ガダマーと死別した際にデリダが抱え込んだ「メランコリー」は、精神分析的にいえば、デリダ個人の体験にもとづくものであり、個人心理的な問題に過ぎない。しかし筆者は、デリダが語る「メランコリー」と「内的対話」のなかに、哲学的問題が内在していると考えている。つまり、デリダの「メランコリー」は、単に亡きガダマーを偲ぶ心理的な感情にあるのではない。問題は、「死者 le mort」となったガダマーがデリダの中にどのように「再来する *revenir*」かということにある。そしてそれは、デリダの後期哲学において、「喪」や「亡霊性」の問題として、さまざまな形で変奏されていくテーマでもある。だからといって、筆者が問題にするのは、ガダマーが「死後に生きること（＝死後の生 *life after death*）」の意味ではない。確かに筆者にとっては、「死後の生」の問題は、本論考と密接に関わっている。ただ本稿においては、あくまでデリダとガダマーの「内的対話」をめぐる問題圏に限定されているので、「死後の生」をめぐる哲学的・精神分析的考察には触れないでおく。
- 7 ここでいう“非正統的 (unorthodox)”精神分析とは、ハンガリーの精神分析医・シャーンドル・フェレンツイ（1873-1933）に始まり、メラニー・クライン

(1882-1960)、マイケル・バリント (1896-1970) を介して、ニコラ・アブラハム (1919-1975) やマリア・トローク (1925-1998) へと流れる「ハンガリー学派」を意味している。また、フェレンツィとフロイトの関係、ならびに、フェレンツィのトラウマ理論については、下記の著作が詳しい。森茂起『トラウマの発見』、講談社選書メチエ、2005年。

- 8 筆者が〈喪の哲学〉と呼ぶデリダの後期哲学は、デリダが論敵・友人などに向けた弔辞を集めた論集『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』(2001/2003) に代表される。ただデリダが、いわゆる「喪」あるいは「喪の作業」、「死」や「亡霊」などの概念を用いて、様々な著作や論文、講演などを行っており、一つの著作ですべてを語ることはできない。それゆえ、さまざまなテキストを渉猟することで、デリダの〈喪の哲学〉を明らかにすることが、筆者の課題となる。また、本論集の編者たちによれば、デリダは「友人の死」について何かを書くことを自らに対して固く禁じてきた。それにもかかわらず、1981年にロラン・バルトの死を受けて、彼は初めて「友人の死」についての筆をとったことは、デリダの中にある種の変化が生じたともいえないもない (P-A. Brault and M. Naas, "Editors' Introduction: To Reckon with the Dead: Jacques Derrida's Politics of Mourning," in J. Derrida, *The Work of Mourning*, The University of Chicago Press, 2001, p.6.; P = A・ブロー／M・ナース「序論 死者を考えること——ジャック・デリダと喪の政治学」、土田知則他訳『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉 I』所収、岩波書店、p.9参照)。しかも、同書は、本稿で検討される『雄羊』と密接なつながりがある。デリダは、同書フランス語版序文で「もしも私があえてこの書物に対する真の序論を提示するとするなら、それは私が書肆ガリレーから同時に出版するエッセイ、『雄羊 途切れない対話——二つの無限の間で、詩』ということになるでしょう。これは何年ものあいだ私の頭を離れることのないツェランの詩の一行をめぐる徘徊の記録です。／世界はなくなってしまった、僕はおまえを担わなければならない (Die Welt ist fort, ich muss dich tragen.)」(J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Présenté par Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Galilée, 2003, p.11) と書いていた。筆者は、デリダが最後に引いた一行を含む、パウル・ツェランの詩の解釈を、『雄羊』における「犠牲」の問題として論じたことがある (森村修「なぜ動物は犠牲にされるのかーデリダの「犠牲」論」、東北大学哲学研究室編『思索』、第45号 野家啓一先生御退職記念号、2013年)。付言するならば、本稿に続く一連の論考の最終的な目的は、デリダとガダマーを繋ぐ共通の“友人”パウル・ツェランを論じた『シボレート——パウル・ツェランのために』

(1986) の読解を介して、デリダにおける“死の哲学”と“詩の哲学”を接合することである。またこれ以後、90年代の時期は、一般的なデリダ研究史では、彼のいわゆる「政治的転回 political turn」と呼ばれる時期と重なる。ただ、筆者としては、転回の有無の判断は保留したいと考えている。

- 9 付言しておくならば、本文序文は、デリダの精神分析理解、さらには「喪の作業」に対するデリダの思考の出発点ともなっているという点でも重要である。
- 10 N. Abraham et M. Torok, *Cryptonymie, Le Verbier de L'homme aux Loups*, précédé de FORS par Jacques Derrida, Aubier Flammarion, 1976.
- 11 N. Land, “Introduction: Renewals of Psychoanalysis,” in: N. Abraham & M. Torok, *The Shell and the Kernel*, Edited, Translated, and with an Introduction by N. T. Rand, The University of Chicago Press, 1994, p. 1. ニコラス・ランドは、アブラハム／トロークの共著『表皮と核』の英訳者である。彼は、「序文—精神分析のリニューアル Introduction: Renewals of Psychoanalysis」という序文を書いている。彼は、二人が精神分析学の普遍主義的傾向に抵抗し、フロイト主義が用いるさまざまな概念（エディプス・コンプレックス、死の欲動、ペニス羨望、原風景）に変更を加えるだけでなく、ある事柄（幼児期のセクシュアリティ、無意識、夢解釈、精神分析の状況下の転移の重要性）については、それらを問題視すらしていると考えている（cf. N. Land, *ibid.*, pp. 2-3.）。ちなみに、ランドはアブラハムの甥であり、トロークの配偶者でもある。
- 12 J. Derrida, *ibid.*, p. 20. (デリダ、同書、p. 18.) 強調・引用者。
- 13 S. Freud, “Trauer und Melancholie,” in: *Gesammelte Werke, X, Werke aus den Jahren 1913-1917*, herausgegeben von Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, Imago Publishing Co., Ltd., Ondon, 1946, Achte Auflage, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1991., SS. 428-429. 以下、フィッシャー版フロイト全集については、GWと略記し、ハイフンの後にローマ数字で巻数を示す。（伊藤正博訳「喪とメランコリー」、『フロイト全集 14』所収、岩波書店、2010年、pp. 273-274）。強調・引用者。なおこれまでフロイトの“libido”は「リビドー」と表記されていたが、岩波版『フロイト全集』は「リビード」と表記している。本稿も岩波版の表記を踏襲することを付言しておく。
- 14 S. Freud, *ibid.*, S. 429. (同書、p. 274.)。
- 15 S. Freud, *ibid.*, S. 431. (同書、pp. 276-277.)。
- 16 S. Freud, *ibid.*, S. 435. (同書、p. 281.)。
- 17 S. Freud, *ibid.* (同書)。
- 18 S. Freud, *ibid.* (同書)。

- 19 フロイトは「欲動と欲動運命」(1915)の中で、愛することについて三つの対立があり、一つは愛する／憎むという対立、二つ目は愛する／愛されるという対立、三つ目は愛すると憎むとを一体とすると、無頓着・無関心の状態と対立すると述べていた。しかも「愛する／愛される」という対立は、能動性から受動性へと向き直すことに対応し、最終的には「ひとつの根本状況に還元されうる。この根本状況とは、いわく自分自身を愛することであり、われわれの見るところ、それはナルシシズムの特徴である」(Freud, „Treibe und Tribschicksale“, GW-X, S. 185、フロイト「欲動と欲動運命」、『フロイト全集14』、岩波書店、2010年、p.226. 強調・フロイト)。
- 20 J. Laplanche et J. -B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967, p. 188. (「同一化」、村上仁監訳『精神分析用語辞典』所収、みすず書房、1977年、p. 345.)
- 21 S. Freud, Trauer und Melancholie, S. 436. (フロイト、「喪とメランコリー」、p.282.)。
- 22 S. Freud, Trauer und Melancholie, S. 436. (フロイト、「喪とメランコリー」、p.282.)。この箇所について、あるフロイト著作集の編者は、その「編者解説」の中で注を付けて、フロイトが『取り込み Introjektion』という術語を、メタサイコロロジーに関する一群の諸論考で、すでに使っていたけれども、この論文では「取り込み」概念を用いていないと語っている。しかも編者は、フロイトが「同一化」の主題に立ち返るとき、彼は「取り込み」という言葉を用いていることも指摘している (“Editorische Vorbemerkung“, in Sigmund Freud, *Studienausgabe Band III, Psychologie des Unbewußten*, Fischer Wissenschaft, 1982, S. 196.) あるいは意味で、「取り込み」と「体内化」あるいは「喰う」ことは、一般的に精神分析の文脈では同義のように扱われているとあってよい。この点については、第三節で、トロークの「体内化」と「取り込み」についての理解の際に検討する。
- 23 前注でふれた著作集の編者たちは、フロイトが、「喪とメランコリー」と同時期に、『性理論のための三篇』の第三版(1915)に追加された節〔「性的編成の発達段階」〕で同一化と口唇期との関係について述べていると指摘している (“Editorische Vorbemerkung“, *ibid.*, S. 195.)。フロイトは、追加された節で、「性器期前の性的編成のうちの最初のものは、口唇的 (oral) 編成と名づけられるものであるが、必要があれば、食人的 (kannibalisch) 編成と名づけてもよい。性的活動はここでは、食べ物を摂取することからまだ分離していない。つまりこの編成のなかでは、対立物はまだ未分化なままである。一方の活動の対象は同時にもう一方の活動の対象にもなっている。であるから、性目標は対象の体内化 (Einverleibung) である。ちなみにこの体内化は、のちに同一化 (Identifizierung) と名づけられて非常に重要な心的な役割を演ずるようになる

ものの祖型 (Vorbild) をなす」(S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW-V, S. 98. 強調・フロイト)。フロイトは、この段階では、口唇的と食人的を同義的なものとして考えており、さらには食べ物を取り込むことと、対象を「体内化」することとを同義的なものとして考えている。しかも「体内化」は「同一化」の祖型として位置づけられている。さらに興味深いのは、編者たちは、症例「ある幼児期神経症者の病歴より〔狼男〕」(1918 年、執筆 1914 年)では、メランコリーと口唇期との関連に触れている点である。アブラハム&トロークは、まさに「狼男」の症例をめぐって、『言語標本』を書いているのであり、そこで問題になっているのが「体内化」の問題である。これについては、第三節以降で検討する。

- 24 J. Laplanche et J. -B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967, p.504. (「喪の作業〔悲嘆の作業〕」、村上仁監訳『精神分析用語辞典』所収、みすず書房、1977 年、p. 444.)。
- 25 S. Freud, *op.cit.*, S. 430. (フロイト、前掲書、p.275.)。
- 26 S. Freud, *op.cit.*, S. 443-444. (フロイト、前掲書、p.289.)。
- 27 J. Laplanche et J. -B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967, p.504. (「喪の作業〔悲嘆の作業〕」、村上仁監訳『精神分析用語辞典』所収、みすず書房、1977 年、p. 444.)
- 28 J. Laplanche et J. -B. Pontalis, *ibid.* (「喪の作業〔悲嘆の作業〕」、同書)。この点について、筆者は、拙論で、デリダがフロイトの「喪の作業」批判を行っていることに触れ、「喪の作業」とは“死者を二度殺す”ことを意味することを論じた(森村修「喪の倫理」参照)。
- 29 J. Derrida, *Béliers*, pp. 74-75. (デリダ『雄羊——途切れない対話：二つの無限のあいだの、詩』、pp.80-81.) (強調・引用者)。なお、引用に際して、訳文は文脈に合わせて変更している。
- 30 デリダ自身の証言から、精神分析研究に本格的に着手したのは、60 年代末から 70 年代初頭であり、1965 年くらいまでは、彼は精神分析について研究を進めていなかった。また、アブラハムとトロークの仕事について興味を持っていたが、影響を受けるまでには至らなかった。実際にデリダとアブラハムが親交を深めたのは 1959 年以降であるという。当時、スリージー・ラ・サールで「構造と生成」のテーマでコロークが開かれ、アブラハムとデリダの両者が発表している (N. Abraham, « Réflexions phénoménologiques sur les implications structurelles et génétiques de la psychanalyse, in N. Abraham et M. Torok, *L'écorce et le noyau*, Champs-Flammarion, 1996, pp. 77- 87. (「構造および発生に関し

て精神分析が含意する事柄についての現象学的省察」、大西雅一郎・山崎冬太監訳『表皮と核』所収、松籟社、2014年、pp.89-99.) ; J. Derrida, « “GENÈSE ET STRUCTURE” ET PHÉNOMÉNOLOGIE », in *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, pp. 229-251. (『発生と構造』と現象学、合田正人／谷口博史訳『エクリチュールと差異』(新版) 所収、法政大学出版局、2014年、pp. 309-338.)。また、両者の出会いについては、『言語標本』の訳者・港道隆が「Postscriptum」で簡潔に述べている(港道隆「Postscriptum」、『言語標本』所収、法政大学出版局、2006年、pp.278-279.)。また、アブラハムが当初、現象学を学び、後に精神分析へと移行するという特異な経歴を持っていることも、港道が触れている。

- 31 N. Abraham et M. Torok, *Cryptonomie, Le Verbiere de L'homme aux Loups*, précédé de FORS par Jacques Derrida, Aubier Flammarion, 1976.
- 32 デリダの英語版序文は、雑誌 "*diacritics*" の「特集—フロイトの象徴学 Topology of Freud」に発表したもの ("Me—Psychoanalysis: An Introduction to the Translation of "The Shell and the Kernel" by Nicolas Abraham, *Diacritics*, Vol.9, No.1, The Topology of Freud (Spring, 1979), pp.3-12) である。それが、後にフランス語版原文としてデリダ中期の論文集『ブシュケー』(1987)に掲載された。精神分析的語法自体が通常の修辞学的な理解からして困難であるにもかかわらず、デリダは、翻訳者リチャード・クライン (Richard Klein) との共著という形で、フランス語と英語という二カ国語を駆使し、アブラハムの精神分析の意義について述べている。二カ国語の使用ということは、序文のタイトルの翻訳の難しさにも表れている。皮肉なことに、英語版序文のサブ・タイトルにも「翻訳 translation」への「序文／導入 Introduction」とある。翻訳の問題はそれだけでなく、主題「Me—Psychoanalysis」も、『ブシュケー』に転載されたフランス語版では、「Moi—Psychoanalyse」となっており、日本語訳では「私—精神分析」となっている。しかし、アブラハム&トロークの著作『表皮と核』(原文フランス語)の日本語訳では、「自我—精神分析」と訳されている。英語の人称代名詞 "me" は、フランス語原文では "moi" として表記されることについては問題ないが、日本語訳では「私」と「自我」と両方の訳が可能である。おそらく『表皮と核』の日本語訳者は、フランス語版で "Moi" と大文字で表記されていることから、もし "Moi" を「自我」として理解するならば、文頭やタイトルに限らず、大文字で "Moi" と表記しているために「自我」と訳したと考えることができる。その理由として考えられるのは、アブラハム自身が、「表皮と核」論文の中で、精神分析的概念を、ドイツ語からフ

ランス語に翻訳する際に、大文字表記することの意義と意味について語っているからである (cf. N. Abraham, 'L'écorce et le noyau,' in *L'écorce et le noyau* (「表皮と核」、『表皮と核』所収、松籟社、2014年、参照)。それに対して、デリダの『プシュケー』の翻訳者藤本一勇は、「私」と訳した理由をデリダの序文の内容から説明している。ただ藤本は、デリダが論じているアブラハムの「表皮と核」の内容との関係については触れていない。以上のことから、翻訳の困難さが見てとれる。

- 33 『言語標本』の訳者・港道も、デリダとアブラハム&トロークとのあいだに、留保があることを認めている。「デリダは、その『言語標本』の序文で、二人の立論に微妙でありながら根本的な留保をつけている」(港道「Postscriptum」、p.281)。
- 34 M. Torok, « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis », *Revue Française de Psychanalyse*, 1968, 4 [in Nicolas Abraham et Maria Torok, *L'Écorce et le noyau*, op.cit., pp. 229-251.] (「喪の病と妙なる屍体のファンタズム」、『表皮と核』所収、pp. 253-277.)。
- 35 M. Torok, *ibid.*, p. 234. (M・トローク、同書、p.258. 参照)。
- 36 M. Torok, *ibid.* (M・トローク、同書、p.258)。
- 37 M. Torok, *ibid.*, p. 236. (トローク、前掲書、p. 260.)
- 38 J. Laplanche et J. -B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, pp.209-210. (「取り込み〔摂取、取り入れ〕」、村上仁監訳『精神分析用語辞典』所収、みすず書房、1977年、p.362.)
- 39 S. Freud, Die Verneinung, *GW-XIV*, S. 13. (フロイト「否定」、『フロイト全集19』、岩波書店、2010年、p. 5.)。ただし、ラプランシュ&ポンタリスはフランス語で訳している関係で、フロイトの原文と多少の移動がある。ちなみに、彼らは同書を引用する際に次のように書いている。「…本来の快自我は良きものすべてを取り込み (s'introjecter)、悪しきものすべてを棄却 (rejeter) しようとする」(J. Laplanche et J. -B. Pontalis, *ibid.*, p.210. (「取り込み〔摂取、取り入れ〕」、p.362.))
- 40 J. Laplanche et J. -B. Pontalis, *ibid.*, p.210. (「取り込み〔摂取、取り入れ〕」、p.363.)
- 41 J. Laplanche et J. -B. Pontalis, *ibid.*, p.209. (「取り込み〔摂取、取り入れ〕」、p.362.)
- 42 J. Laplanche et J. -B. Pontalis, *ibid.*, pp.209. (「取り込み〔摂取、取り入れ〕」、p.362.)
- 43 S. Ferenczi, Zur Begriffsbestimmung der Introjektion (1912), in S. Ferenczi, *Bausteine zur Psychoanalyse, Band I: Theorie*, Ullstein Materialien, 1984, SS. 58-59. トロークは、フェレンツイのテキストを自身でフランス語に訳したと思われるが、本稿で

は、ドイツ語版から直接、該当箇所を翻訳したため、トロークの訳文と微妙に異なる箇所がある。たとえば、フェレンツィの引用箇所、彼は「結局のところ、人間とはまさに自分自身しか愛することができない。〔それゆえ〕人間がある対象を愛するときには、人間はそれを自らの自我の内に受け入れる (Im Grunde genommen kann der Mensch eben nur sich selbst lieben: liebt er ein Objekt, so nimmt er es in sein Ich auf.)」と書いていたが、トローク（デリダ）のフランス語訳では、「物事をその基本において考えると、人間の愛は、まさに自分自身にしか向かうことができないであろう。人間が対象を愛する限りにおいて、人間は対象を自分の〈自我〉の部分として取り入れる (A prendre les choses à la base, l'amour de l'homme ne saurait porter, précisément, que sur lui-même. Pour autant qu'il aime un objet, il l'adopte comme *partie* de son Moi.)」と訳している。ここで問題があるとすれば、フェレンツィでは単純に「人間は対象を自分の自我の内に受け入れる・受け取る aufnehmen」となっているのに、トローク（デリダ）は「自分の〈自我〉の部分 (*partie* de son Moi) として取り入れる adopter」と訳していることだ。なぜトロークは「自我の部分として」という語を補ったのか。この点についての疑問は、紙幅の都合上、本稿では十分に検討できないため、指摘するだけにとどめておきたい。

44 M. Torok, *op.cit.*, p. 236. (トローク、前掲書、p.260)

45 M. Torok, *ibid.* (トローク、同書)

46 本稿第2節の注19参照。また、フロイトは「欲動と欲動運命」で、自我の「自体(性)愛」についてフェレンツィの「取り込み」に言及している。「自我は、自体愛的である限り外界を必要としないが、自我保存欲動の経験の結果、外界から対象を獲得するようになる。となると、内的な欲動刺激をしばらくのあいだ不快なものとして感じることは避けられない。ここで快原理の支配下にあって自我の中にさらなる展開が生じる。自我は差し出された対象を、それらが快の源泉である限り自分の自我の中に受け入れる。すなわち、(フェレンツィの表現に従えば) これらを取り込み (introjiziert sich)、他方では、内部で不快を引き起こすものは、自分の中から押し出してしまう(投射の規制については後に述べたい)」(Freud, *ibid.*, S.228, フロイト「欲動と欲動運命」、pp.187-188.)。ここからも明らかなように、フロイトは、フェレンツィの「取り込み」を「取り込む」という動詞形で用いている。この箇所が、フロイトがフェレンツィの「取り込み」について言及した最初とされている(『フロイト全集14』編注、p. 367 参照)

47 Cf. M. Torok, *op.cit.*, p. 36. (トローク、前掲書、pp. 260-261 参照)

- 48 J. Derrida, 'FORS : Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok,' in *N. Abraham et M. Torok, CRYPTONYMIE : Le Verbier de l'homme aux loups, précédé de FORS par J. Derrida*, Aubier Flammarion, 1976, p. 16. (J・デリダ、「Fors [数々の裁き／を除いて] ニコラ・アブラハムとマリア・トロークの角のある言葉 (les mots anglais)」、『言語標本』所収、法政大学出版局、p. 182.)
- 49 J. Derrida, *ibid.*, pp. 16-17. (J・デリダ、同書、p. 183. ただし、訳文は文脈に合わせて変更してある)。
- 50 J. Derrida, *ibid.*, p. 16. (デリダ、同書、p. 182.)
- 51 J. Derrida, *ibid.*, p. 25. (デリダ、同書、p. 191.)
- 52 J. Derrida, *ibid.* (デリダ、同書、p. 192.)
- 53 港道隆、「Postscriptum」、p. 283.